

явно продемонстрирована ответственность матерей за воспитание ребенка. Мать воспитывает человека человеком, научит ребенка говорить на своем родном языке. Но воспитание будущих матерей, нынешних молодых девушек - это задача не только матери, но и всего общества.

Одной из важнейших задач на современном этапе развития общества является воспитание девушек с

учетом этнической педагогики, привитие личностных качеств, которые станут мощной вспомогательной платформой казахским женщинам. Основа хорошего воспитания - национальные традиции. А девушка, воспитанная в духе национальных традиций, как будущая мать, в силах взрастить достойное молодое поколение, которое в будущем внесет свой вклад в дальнейшее развитие нашего государства.

### **Источники и литература:**

1. Табылдиев А. Казахская этнопедагогика. Уч. пособие (на казахском языке). Алматы: Санат, 2001. 136 с.
2. Табылдиев А. Этнопедагогическое учение (на казахском языке). Кн. 2. Алматы: Білім, 2006. 95 с.
3. Сухомлинский В.А. Как воспитать настоящего человека. Киев: Радянська школа, 1975. 8 с.
4. Сарсенбаева З.Н. Этнос и ценности (на казахском языке). Алматы: Полиграфкомбинат, 2018. 192 с.
5. Оразбекова К. Убеждение и совесть. Уч. пособие (на казахском языке). Алматы: Ана тілі, 1993. 133 с.
6. Байжанбаева Ж. Совет молодой хозяйке (на казахском языке). Алматы: Кайнар, 1995. 5 с.
7. Кажыбеков Е.З. Глагольно-именная корреляция гомогенных корней в тюркских языках (явление синкретизма). Алматы: Наука, 1986. 252 с.
8. Ахметова З. Наказ предков (на казахском языке). Алматы, 2012. 388 с.
9. Меириханова З. Дорогие мои девочки (на казахском языке). Алматы: ОлЖас. 2004. 3 с.
10. Табылдиев А. Казахская этнопедагогика. Уч. пособие (на казахском языке). Алматы: Санат, 2001. 104 с.
11. Калиев С., Молдабеков. Ж., Иманбекова Б. Этнопедагогика (на казахском языке). Учебник. Астана: Фолиант, 2007. 204 с.
12. Абай. Я – человек загадка... (составитель Г. Бельгер). Алматы: Аударма. 2009. 138 с.
13. Кенжеахметулы С. Семь сокровищниц (на казахском языке). Алматы: Ана тілі, 2006. 33 с.
14. Тохтабаева Ш.Ж. Этикет казахов. Алматы: Дайн-пресс, 2013. 310 с.
15. Назарбаев Н.А. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания. Астана, 2017. 18 с.
16. Артыкбаев Ж.О. Этнография казахов. Этнос и общество. XVIII век (на казахском языке). Караганда: Изд-во КарГУ, 1995. 139 с.
17. Алимбаев М. Народ - воспитатель (на казахском языке). Алматы: Рауан. 1994. 38 с.
18. Проблемы воспитания детей в семье. Метод. уч. пособие. Алматы: Ақ толған ай. 2011. 115 с.
19. Жумабаев М. Сочинения. Алматы: Жазушы, 2013. Т. 2.
20. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. М.: Наука, 1988. 402 с.
21. Ушинский К.Д. Избранные педагогические произведения. М.: Просвещение. 1968. 281 с.
22. Макаренко А.С. О воспитании. М.: Политиздат. 1988. 105 с.
23. Исабаева Г. Радость семьи. Алматы: Кайнар. 1992. 216 с.

УДК 097

DOI 10.25513/978-5-7779-2434-6.152-155

**А.П. Яркв**

*Россия, г. Тюмень, Тюменский государственный университет*

### **ИДЕНТИФИКАЦИЯ КАЗАХОВ В ИРРЕДЕНТИЗМЕ**

Статья рассматривает вопросы идентификации казахов в пространстве Степи. Процессы динамичны и зависят от политической и этноконфессиональной ситуации.

*Ключевые слова:* казахи; Степь; политическая ситуация.

**A.P. Yarkov**

### **IDENTIFICATION OF THE KAZAKHS IN THE IRREDENTIST**

The article examines the identification of the Kazakhs in the space of steppe. Processes are dynamic and depend on the political and religious situation.

*Keywords:* Kazakhs; Steppe; the political situation.

Идентификация казахского населения, живущего за пределы современной казахской государственности, различна: на уровне гражданства, личности, внутри

группы (этнуса), от наблюдающих со стороны. Касается это и той части казахов, что проживают в Азиатской части Российской Федерации. Истоки многих

аспектов заявленной темы заключены в истории российско-казахстанского приграничья. Хотя и абсолютизировать политическую «составляющую» нельзя.

Вхождение значительной части казахских земель в состав Российского государства, с одной стороны (в отношении казахов), привело к этноконсолидации и реформированию местной уммы, осознанию себя «казақ» и «муслим», с другой (и не только казахов), – «некрепких в вере» вернуло к «язычеству» предков или привело «нестойких» в христианство.

Новое время отмечено активными этническими процессами, протекавшими под влиянием политических и религиозных факторов. Не все тюркоязычные сибиряки исповедовали ислам, но почти все казахи (исключение – новокрещёные) идентифицировали себя только с мусульманами. Но и принадлежность к одному этносу и умме – не препятствие к вражде. Так, казахи, страдая от взаимных нападений, а также набегов калмыков, искали защиты у Российского государства. Оно, конечно, пыталось использовать ситуацию – поддержкой христианизации и русификацией. В результате появились туратинские (крещёные) казахи, *джатаки* и *шалаказаки*.

Само наименование «*шалаказах*» имеет несколько трактовок: от современного негативного (а ныне иногда и оскорбительного) контекста – «полуказахи» (или «недоказахи») до определения их как особой этносоциальной категории (а некоторые ученые полагают – этнографической группы), начавшей складываться в XVIII–XIX вв. в результате взаимодействия живших на границе Степи казахов с выходцами из Поволжья и Центральной Азии. Например, относили к *шалаказахам* метисов, родившихся от браков татар, уйгуров и др. с казашками. Заметим, что *шалаказахами* именовали также соплеменников из одного из подразделений рода *мамбет* племени *найман*, окыргызившихся казахов из рода *абла* племени *сарыбагыш* [1, с. 10–11]. В любом случае это говорит о продолжающихся этнических процессах и/или неполноправном социальном и культурном положении этой группы населения, «родившейся» от соприкосновения различных этносов и общественных страт на очередном «изломе эпох».

С 1720 г. «воспринявших христианскую веру» предписывалось награждать и освобождать «от всяких сборов и податей» на 3 года. Вскоре противником крещения стало само государство, но не по мировоззренческим или политическим причинам, а вследствие материальных потерь. Оседание кочевников вблизи крепостей и городов давало надежду на защиту и помощь империи, а ситуация толкала к поиску таких «ниш», где можно было не только выжить, но и поднять статус. Так, в Омском уезде 869 казахов заняли территорию в 2400 верст<sup>2</sup>, основав там несколько поселений [2, с. 180]. Свободные же мигранты стремились подселиться к ранее обосновавшимся, близким по языку и обрядам.

В России усложнялась схема межличностных отношений на социальной и этноконфессиональной основе. Негативная реакция на информацию, например, о мусульманском «фанатизме» пришедших кномадам

«тюркестанских мулл», формировала стереотипы. Это углубило социальный и психологический антагонизм между «русским центром» и коренным населением края, типизировавшимся с помощью терминов «*азит*», «*мусульманин*», «*киргиз*», попадающих в обобщенно-политическую категорию «зла».

Большая часть казахов оставалась в рамках традиционализма и, соответственно, мифологизированного сознания, где отказ от поспешности введения инноваций в отдельных институтах – гарантия стабильности. Так, в оппозиции мужчина / женщина культура мусульман поддерживала приоритет ценностного (изначального) преимущества мужчины [3, с. 38].

В XIX в. стало очевидным расширение воздействия вестернизированной системы на развитие новых форм культуры. Тот процесс был растянут по времени и связан с многими внешними обстоятельствами, но эффективен. Местная умма стала жить духовно многообразнее, приобщаясь (хотя бы на уровне элиты) к книжной культуре. Ею же подпитывались и областники, проявляя интерес к образу мышления земляков, не принадлежащих к христианству. В тот период выбор ОМДС татарского языка как служебного при разрешении богословских и имущественных споров поднял его статус и стимулировал выпуск книг. Само чтение на арабском, тюркских, фарси и русском (его знание было обязательно при утверждении на должность муллы) расширяло интеллектуальное пространство. Оно приучало к многомерности мира с его различием норм и форм поведения индивида, к преодолению конфликтных ситуаций мирным способом. К концу столетия мусульмане в Азиатской части Российской Федерации (и не только в Степи) занимали все ступени социальной лестницы. Там были чиновники, офицеры, купцы, учителя, и т.д. На «нижней ступени» – ссыльные (их иногда власти отправляли на «прокорм и проживание» по селениям единоверцев – фактически для перевоспитания), *джатаки* и др.

РПЦ осуждала совместное проживание христиан, мусульман, буддистов, «язычников», но это уже трудно оказалось контролировать в городах, приисковых и пришахтных посёлках, на строительстве Транссибирской магистрали. Власти пытались поддержать РПЦ в отделении христиан от «инородцев», но и стремились использовать потенциал ислама. В поощрении исламизации Степи была мечта власти – объединить кочевников под дееспособной идеологией и управлением местной элиты, которая сможет пресечь беспорядки. Среди мусульман произошли серьёзные изменения в типологии взаимодействия культуры и образования, в т.ч. из-за русификации. В крае появились Главные и Малые народные училища – учебные заведения, куда допускались и мусульмане. Практика совместного обучения прорвала изоляционизм, способствуя социальной мобильности. Не все этот путь приветствовали, предпочитая отдавать детей в мектебе [4, с. 535]. Касаясь «исламского элемента» в казачестве, заметим, что власть по-прежнему использовала этот ресурс стабильности в мусульманской среде, поддерживая рядовых казаков из казахов льготами, а элиту – дополни-

тельными предпочтениями. Живя уже в казачьих или смешанных селениях, иные принимали православие, русские имена и фамилии.

По мере внедрения новых ценностей изменялись представления, но не все и не у всех. Власти реалистичнее оценивали региональные, религиозные и этнические особенности. Военно-рекогносцировочные отряды и научные экспедиции выясняли, чем отличались по местным особенностям исламские обычаи и ритуалы, насколько они были «вплетены» в тамошнее политическое устройство и традиции, какой исторический опыт сосуществования с «другим» имело население. В «старых» городах и селениях вопрос о земельных участках для проживания, мечети, мектебе присутствовал всегда. Но в «новых» и кладбища – информационный знак о наличии там уммы.

Поскольку некоторые мусульмане, прибывавшие в Степь из Казахстана, Средней Азии и с Кавказа, несли крайне радикальные идеи (в т.ч. о *газавате*), то это требовало от властей усилий по их выявлению и выдворению. Помогали в этом миссионеры из крещённых тюрок, поскольку знали языки, догматы прежней веры и обычаи. Выявляли они и «уклоняющихся» в ислам [5, с. 55, 293-294]. Тогда в дело вступали полиция и суд.

Взаимоотношения мусульман с соседями принимали устойчивый характер добрососедства. Этому способствовал формирующийся билингвизм элит. Крепкие связи содействовали дальнейшему проникновению элементов «иной» культуры, а обогащенное духовное пространство разрушало замкнутость, обособленность. «Пестрота» вообще способствовала процессу аккультурации, т.е. заимствованию объектов, норм, ценностей. Это явление имело, по мнению властей, и «обратную сторону медали»: если дружба и взаимопомощь (*тамырство*) заходили слишком далеко (по мнению надзирающих за нравственностью духовных лидеров разных конфессий), то следовали выводы: «...хоть и бывали случаи соращения из православие в магометанство, но в незначительной мере и в большей степени из новокрещённых, которые, живя по привязанности у бывших своих единоверцев, скрывают, не брегут, иногда по невежеству, о выполнении догматов исповедуемой ими веры» [6, с. 151].

В сохранении устоев веры были заинтересованы и мусульмане, готовя кадры (иногда династии), которые могли бы достойно отвечать иным из назойливых миссионеров. Их учебные заведения были «из другого мира» и с государственной системой общего не имели: мектебе и медресе находилось в ведении служителей культа, содержались за счёт населения. С другой стороны, получившие не только религиозное, но и светское образование Ч.Ч. Валиханов, А.Н. Букейханов и др. восприняли многое из европейской культуры, сохраняя верность убеждениям. Еще дальше в этом вопросе пошли *джадиды*. Пересечение традиционного и инновационного можно увидеть и в европейской планировке в степных городах татарских, бухарских, ташкентских слобод, облике мечетей. Если просьбы

об их строительстве по «образцовым планам» рассматривались уездными властями и ОМДС, то финансы изыскивали прихожане. Во многом это удалось из-за возросших возможностей мусульман.

Идентификация по религиозному признаку на фоне не оформившегося этнического (тугумная принадлежность важнее) [7, с. 11] – всего лишь «ответ» на «вызов» эпохи – миссионерского давления РПЦ и русификаторского – со стороны правительства.

Значимо укрепление идеи самоорганизации, а традиционной формой её проявления стали съезды: областные, уездные, волостные и т.д., названные «мусульманскими». Это наименование, как полагал С.М. Исхаков, – не абстракция. Оно отражало существование общины (общности, социума) российских мусульман (на основе их самоощущения), включавших различные этносы. Большинство мусульман не отделялось от «инородцев», откликаясь на инициативы. Так, от имени делегатов - инородцев томского губернского народного собрания (проходил в апреле - мае 1917 г.) телеграмму Петроградскому Совету рабочих и солдатских депутатов подписал казах Кынев, а съезд представителей инородческих вол. Алтая в июле 1917 г. приветствовал представитель Благотворительного общества З.Т. Габдулхаков [8, с. 28, 115].

В советские годы продолжилось административное переустройство региона, связанное со стремлением «огосударствить этничность». Татары, бухарцы, казахи и башкиры, жившие на границе республик, оказались «разорванными», но это не было болезненным. Сохранялась и «плавающая этничность»: иные казахи определяли себя согласно тугумным наименованиям, а лишь затем – казахами, но, в представлении верующих, «всегда мусульмане». Поэтому у многих процесс административно-территориального размежевания не вызвал реакции, какая наблюдалась в других регионах СССР после «топорного разделения».

Поскольку религия не только для царской власти нередко выступала критерием этнической и языковой идентичности, то и в первые годы советской власти это отражалось в наименованиях (например, мусульманский детский дом). В немногочисленных мусульманских ячейках РКП(б) и РКСМ ещё только шло формирование советских кадров управленцев. В последующий период было решено «покончить» с внешней религиозностью, но с внутренней обстояло сложнее (опрос учащихся в школах показал – число верующих колебалось от 28 до 80%). Вера уходила в приватную сферу, институализировалась в этике, капсулировалась в традициях и самосознании.

Возрождение в 1990-е гг. проходило неоднозначно. Большинство мусульман настораживала информация о приобщении молодёжи к социально опасным идеям, а то и вовлечении в незаконные вооруженные формирования, агитация за выезд в «горячие точки» для борьбы с кафирами, к которым причисляли и тех, кто поддерживал светское устройство государства. Если все советские годы казашки через одежду и, особо, повязанный платок могли «говорить» о своей принадлежности, то мужчины надевали голов-

ной убор только в ритуальных случаях. А вот борода укрепляла их повседневную самоидентификацию. На идее возрождения идентичности основывались те, кто пытался при введении в школах раздела «Духовно-нравственное воспитание» апеллировать к родителям при выборе курса «Основы мусульманской культуры».

Умма всей Северной Азии представляет собой неравновесную систему, состоящую из элементов (личностей и сообществ, связей между ними и окружающей средой, консервативных или прогрессивных убеждений и представлений), каждый из которых в процессе культуротворения вносит вклад в характеристики этой системы.

#### **Источники и литература:**

1. Жакупов Ж. Шала Казак: прошлое, настоящее, будущее. Алматы: Б.и., 2009. 148 с.
2. Октябрьская И.В. Праздник жертвы Курбан-айт (этнографические наблюдения в ауле Карасарт Карасукского района Новосибирской области 2010 года) // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2011. С. 176-184.
3. Ислам на краю света: История ислама в Западной Сибири. В 3 т. Т. 3: Трансформация уммы в XIX-XXI вв. М.: Б.и., 2015. 444 с.
4. Историческая энциклопедия Сибири. В 3 т. Новосибирск: Издат. дом «Историческое наследие Сибири», 2009. Т. 3. 784 с.
5. Миропиев М.А. Положение инородцев в Сибири. СПб., 1901. 284 с.
6. Маняхина М.Р. Становление и развитие поликонфессионального взаимодействия в культуре Сибири в XVIII в. // Вестник Тобольского гос. пед. инст. 2003. №1. С. 149-153.
7. Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань: Татарское книжное издательство, 1993. 208 с.
8. Майдурова Н.А. Горный Алтай в 1917 – первой половине 1918 гг. (От Горной думы к Каракоруму). Горно-Алтайск: Универ-Принт ГАГУ, 2002. 188 с.